

الحضارة ومفهوم الدولة عند الإمام ابن عاشور

عبد الرحمن عبيد حسين *

مُقدِّمة

يُعدّ الإمام محمّد الطاهر بن عاشور أحد أبرز علماء القرن الماضي. بما خلفه من تراث مقاصدي ولغوي وتفسيري، جمع في شخصه وفكره أصالة أورثتها إياه الدراسة التقليدية التي تلقّاها على يد عدد من مشايخ الزيتونة المعترين، وحادثة في سعيه لإصلاح مناهج التعليم الديني، حيث جمع في ممارساته العملية بين تطلعات المصلح الصادق لتغيير المناهج إبّان توليه مناصبي شيخ الزيتونة وشيخ الإسلام، وبين محاولات البرجوازي القديم للحفاظ على المكتسبات الاجتماعية الموروثة.

ولقد خلق التجاذب بين طرفي الأصالة والمعاصرة نوع تضارب في فكره وممارساته، حيث دار محور هذا التجاذب حول: ثنائية النص والرأي، التقليد والاجتهاد، المحافظة على المكاسب والعمل على تطوير مناهج العلوم وإصلاح حال البلاد، وكانت أدوات

* طالب دكتوراه، قسم الدراسات القرآنية والحديثية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وأمين تحرير مجلة التّجديد.

هذا التجاذب: علم المقاصد والفقه وأصوله، واللغة، وعلم الكلام، وما تراكم من أفكار إصلاحية جعلت مجتمعة ابن عاشور التقليدي الرصين، والمصلح المعاصر ذا النزعة السياسية الهادئة.

ولم يكن في مخطط العلامة ابن عاشور أن يصوغ نظرية متكاملة عن النظام السياسي في الإسلام، بل نثر آراءه حول الشورى والحضارة والدولة في كتبه المتعددة، وهذا المبحث هو محاولة للتمشع هذه المنشورات ونظمها في مسلك واحد، لتؤلف مجتمعة نظرة ابن عاشور السياسية، بكل ما تحويه من انسجام أو تناقض.

الحضارة وفكرة التقدم الصاعد

إن ابن عاشور في محاولته ترسيم خط الحضارة، يتخذ الدين ابتداءً معياراً لقيام الحضارة وهذا أمرٌ بديهي^١، مع اعتبار الدولة ممثلاً لمدى رقي الحضارة وهو ما سنقف عنده. ونحنا منحى بعض المفكرين في إثبات التدرج الحضاري، بدايةً من مرحلة الطفولة فالشباب فالهرم، مع فارق جوهري وهو أنه اعتمد هذا التدرج في تاريخ البشرية ككل لا تاريخ أمة بعينها^٢، وهذا المنحى ملاحظ بقوة في الفكر الماركسي "المادية الجدلية" الذي قسم مراحل التاريخ البشري إلى: المشاع، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، الاشتراكية، وعدّ الشيوعية خاتمة المطاف ومنتهى التّحضر.

^١ بل إن الأستاذ مالك بن نبي يرى أن الحضارات كلها لا تتبع إلا بالفكر الديني، وأنه لا بدّ من البحث عن الجذور الدينية لكل الحضارات البشرية باعتبارها الأصل الذي انبثقت منه. انظر: محمد هيشور، سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م) ص١٢٧. ويستفي ابن عاشور الحضارة اليونانية من بين الحضارات التي تمثلت أفكارها وآراؤها في الدين، وتبع في ذلك المدارس الغربية التي ترى في تلك الحضارة ظاهرة فذة فريدة. انظر: محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م) ص ١٠٦.

^٢ انظر على سبيل المثال: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م) ٣/

بأسهم ابتدأت تلين للفرق الواضح بين جواب قوم نوح وهود وصالح، فكان ذلك سبباً في إمهال الله لهم لعلهم يرشدون.^٦

وكانت بعثة موسى وهارون أعظم من بعثة الرُّسل الذين من قبلهما، وهي في نظر الشيخ انقلابٌ عظيم وتطوُّرٌ جديد في تاريخ الشرائع، وفي نظام الحضارة العقلية والتشريعية، إذ أتت بتكوين أمة وتأسيس قواعد استقلال وطني حر، ووضع نظام سياسي لها ونظام دفاعي يضمن السلامة من المعتدين، ويمكن من الفتوحات^٧، بل ذهب الشيخ مذهباً أبعد في تقويمه لظاهرة بني إسرائيل التي بدأت بمرحلة البداوة ثم النظام العشائري الديني "عصر القضاة" فالملكي، وكانت دون مثيلاتها في الحضارة الفرعونية واليونانية من الناحية الإدارية وبنيتها ووظيفتها السياسية وإن علت عليها بمنهجها السماوي السامي والذي لم يصبغ سياسة الدولة إلا فترة وجيزة من الزمن^٨، فقرّر أن ما اشتملت عليه التوراة من قوانين لم يتحقق في الشرائع السابقة، وأن بعثة موسى كانت أوّل مظهر عام من مظاهر الشرائع لم يسبق له نظير في تاريخ الشرائع ولا في نظام الأمم!^٩

ومعلوم أن المعجزات قد ولّت إلى لا رجعة مع بعثة سيدنا مُحَمَّد ﷺ، فأتخذها الشيخ دليلاً بيناً على تطوُّر البشرية^{١٠}، وقوى هذا الاستدلال بقوله ﷺ: "ما من نبي"

٦ التحرير والتنوير، ٢/٨ ص ٢١٧.

٧ المرجع نفسه، ١١/٢٤٦.

٨ يظن بعض المسلمين أن مملكة سليمان عليه السلام بما آتاه الله من ملك وفهم منطق الطير وتسخير الجن والشياطين، قد بلغت شأواً لا تصل إليه حضارة أخرى، مع العلم أن حدود مملكته لم تتجاوز بلاد الشام، ولم تترك آثارها العميقة في ما حولها من الحضارات وعثاً حاول بعض علماء الآثار اليهود تفسير رقم ومخطوطات مملكة إيليا السورية بما يخدم نظرية أثر الفكر اليهودي على الممالك المجاورة فقد أبطل مزاعمهم نظراؤهم الإيطاليون، ولم يبق من القصور والقلاع شيء يذكر، وحتى الهيكل الذي يجتهد علماء الآثار اليهود في العثور عليه أصبح مجرد رمز تاريخي، ولعل الخوارق التي أسهمت في بناء تلك المملكة كانت عاملاً مهماً في هدمها وتغييبها عن الوجود.

٩ التحرير والتنوير، ١١/٢٤٦.

١٠ إن العرب في زمن البعثة لم يكونوا أحسن حالاً بكثير من قوم عاد وثمود، بل إن ملامح العمران والحضارة في ديار ثمود ومساكن سبأ مقابل بداوة قريش علامة على هبوط في السلم الحضاري لا على ارتقاء فيه.

أساساً مرجعياً لتجديد مؤسسات الدولة الإسلامية^{١٣}، في حين سعى التيار الليبرالي لنقل ساحة المعركة من ثنائية الدولة - الدين إلى ثنائية المجتمع - الدين، متخياً أن المعركة حول الدين والدولة حُسمت لصالحه، وأفاق على نفسه متأخراً مكتشفاً أن حركته تدور في فلك الغرب ومرجعيتها غريبة عن الثقافة والفكر السائد في بلاده، وحاول برجة منهجه الغربي برجة "دينية" بإسدال ستار كثيف على الهوة الفاصلة بين منهجه والمنهج الإسلامي باتخاذ بعض الرموز الفكرية اللامعة مرجعية شرعية لما يسوقه من فكر، كما فعل الجابري مع ابن رشد الفيلسوف^{١٤}، ولم تزد هذه المحاولات سوى الحيرة والاضطراب في صفوف الفكر الليبرالي، وبالمقابل عصفت الخلافات بين الاتجاهين التقليدي والحداثي في التيار الإسلامي ومزقت وحدته، وأنهكت المعارك الداخلية وحالت دون وضع برنامج سياسي متكامل.

وبقي الجدل مستعراً حول الديمقراطية والثوري، وانتقل الصراع حول المناهج إلى صراع حول الوسائل والأشكال السياسية التي أفرزتها تلك المناهج، وانبهر التيار الإسلامي بالدولة - التي تمثل تنويجاً لآليات الحكم - وراها العصب المحرك للحضارة الغربية، فعلق آماله عليها لإعادة أمجاد الإسلام، وليس إيمان ابن عاشور بالدولة بوصفها أفضل ممثل للحضارة سوى انعكاس للمراهنات التي عقدت على الدولة من قبل المفكرين المسلمين.

وأصول نظام سياسة الأمة عند ابن عاشور فتان أصليان: الأول موكول إلى الوازع الديني النفساني، وهو فنّ القوانين الضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم، وعماده: مكارم الأخلاق، والعدالة، والإنصاف، والاتحاد والمواساة^{١٥}، والفن الثاني موكول إلى تدبير سياسة الأمة بإجراء الناس على صراط الاستقامة في مقاصد الشريعة وعماده: المساواة، والحرية، وضبط الحقوق، والعدل، وتوفير الأموال، والدفاع عن الحوزة

^{١٣} لوي صافي، العقيدة والسياسة (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م) ص ١٦.

^{١٤} محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسة ومناقشات (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١)،

١٩٩١م) ص ١-٢٠.

^{١٥} أصول النظام الاجتماعي، ص ١٢٢.

موكول إلى ساسة الأمة، وعماد الفن الأول مكارم الأخلاق والاتحاد والمواساة، وهذا الفن خطا خطوات كبرى في المجتمعات المتحضرة فخرج من دائرة الوازع النفسي، ولكن لم يضبط في سلك السلطة مباشرة، بل أسند إلى المؤسسات الاجتماعية "لتضبط القوانين" الحاكمة لمكارم الأخلاق وسبل المواساة، وبمذه الصورة تتضح أهمية إعطاء الفن الأول الصدارة.

وهذه نقطة تسجل لحساب ابن عاشور الذي راهن على الدولة بل وأصل لنوع من التسلط بوقوفه إلى جانب السلطة في مواقف متعددة، إذ من المعلوم أن توزيع المهام بين أجهزة الدولة المتعددة يحد من تسلط الجهاز الحاكم، ومثل هذا المتنفس - إسناد الوظائف إلى مؤسسات مستقلة- لحظه ابن عاشور في الزكاة، حين لم تُسند جبايتها إلى الدولة بأخذها بالقوة، بل عُلق على الوازع النفسي، وكان المتبادر للأذهان أن تكون الزكاة في عداد النظم الراجعة إلى تدبير الحكومة شأنها شأن الجزية والحراج. ٢٠

وكما أن إسناد الزكاة إلى الوازع الفردي يؤدي إلى تنشيط المؤسسات الاجتماعية الموظفة أصلاً لرعاية الفرد وتحسين سلوكه، كذلك فإن إسناد ابن عاشور الأصل الأول من أصول نظام السياسة إلى الوازع الفردي يعني تفعيل دور المؤسسات الاجتماعية وفك خناق الدولة عن الفرد.

وتقسيم ابن عاشور أغفل نقطة مهمة - لعله أغفلها عمداً - وهي حق المسلمين عامة في اتخاذ القرار السياسي وممارسة السياسة عن طريق الشورى، إذ حاول تضيق وظيفة الشورى وحصرها في النخبة، وذلك بالتركيز على "بينهم" في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ التي كانت تعني المسلمين، فصارت تعني عند الشيخ "من يهمهم الأمر من أهل الرأي" فلا يدخل فيها من لا يهمه الأمر وهي سر بين المتشاورين^{٢١}، وهو قول حق إن اقتصر على حصر الشورى في كل

٢٠ أصول النظام الاجتماعي، ص ١٤١. ورد في الموطأ أن مالكا بلغه أن عاملاً لعمر بن عبد العزيز كتب إليه يذكر أن رجلاً منع زكاة ماله، فكتب إليه عمر أن دعه ولا تأخذ منه زكاة مع المسلمين.

٢١ التحرير والتنوير، ١١٢/٢٥.

ولعل تغليب هذا المنهج مضافاً إليه الحرص على المكتسبات الاجتماعية كان وراء دفاع ابن عاشور عن النظام الملكي ورفضه للأنظمة اللائكية "الديمقراطية"، وكذلك القلق الناجم عن الشعور بالخوف الذي سيطر على جميع علماء المسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية المعقل الأخير للإسلام، فرأى رؤية الضعيف عاجز أن الدفاع عن الملكية يشكل خطاً المواجهة أمام زحف الثقافة الغربية المستمرة بغطاء النظام الديمقراطي، وتمثلت له الملكية صورة - ولو متقدمة ومشوهة - للسلطنة العثمانية.

ولذلك لما عقد في فرنسا مؤتمر الشباب التونسي سنة ١٩٥٥، ودعا إلى أن يكون الدستور التونسي نظاماً لائكياً، خطب ابن عاشور أمام الملك محمد الأمين الأول بمناسبة عيد الفطر وذكر في خطبته أن إهمال التنصيب في دستور البلاد على أن الحكومة إسلامية تدين بالإسلام بله التسجيل بأنها لائكية النظام، باعث قوي على التفرق والانقسام، وقطع حبال الوئام، ومثير لفتنة مشمعة شديدة الاضطرام^{٢٥}، وشاطره هذا الشعور الشيخ محمد البشير النيفر الذي أكد على أن الملك والدين توأمان، والفصل بينهما يعني الفصل بين الدين والحكومة^{٢٦}.

وبناءً على تغليب المنهج الوظيفي، فقوام الدولة عنده هو العدل والإحسان والمواساة وكراهية البغي والعدوان، بحيث تقوم الدولة ولو احتل عمود الإيمان بالله ورسوله، وضرب مثلاً لذلك الدول الأوروبية التي أحسنت الاستفادة من التاريخ والفقهاء الإسلاميين والسيرة النبوية، فصارت الأعمال التي أشار إليها القرآن في قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^{٢٧}، أسباباً وسناً تترتب عليها آثارها التي جعلها الله سنناً وقوانين عمرانية، وتبقى مسألة الشرك والجحود حائلاً دون وصول التأييد الإلهي ودفع العوادي فيوكلون إلى أعمالهم وجهودهم على

٢٥ المجلة الزيتونية، دار الغرب الإسلامي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧، مجلد ٩، ج ٤، ص ٢١٩.

٢٦ المرجع نفسه، مجلد ٩، ج ٥، ص ٢٥١.

٢٧ النور: ٥٥.

فيها^{٣٢}، ولم يعرف ابن عَاشُور الطيّب أن أفلاطون كان يدعو إلى علاقات جنسية حرة بين أفراد الطبقة الحاكمة في جمهوريته، في محاولة منه لوقف نشوء العشيرة والقبائل بتدمير جذرها وهو الأسرة، وأن إحدى محاولاته لتحقيق الجمهورية الطوباوية كادت أن تجرّ عليه الهلاك^{٣٣}.

الشُّورى وحكومة الاستيلاء

من الإنصاف أن نذكر بعض التعقيبات الإيجابية للشيخ في تنظيره لقضية الشورى، فعزل الأمير عنده واجب إذا ترك الشورى - ضمن دائرته - ودافع عن ابن عطية الذي ذهب هذا المذهب منتصراً له على ابن عرفة الذي اعتمد القياس لإثبات أن الأمير لا يعزل بترك الشورى، لأن الشورى واجب ومن ترك واجباً لم يزد على أن يكون فاسقاً، والأمير الفاسق لا يعزل!، فعقب الشيخ على اجتهد ابن عرفة بأن القياس الذي اعتمده فيه فارق معتبر، فإن الفسق مضرته قاصرة على النفس، وترك التشاور تعريض بمصالح المسلمين للخطر والفوات^{٣٤}.

وبشيء من الاستعجال مع عدم الرغبة في الإيضاح يرى أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه، ويعني بذلك سائر ولايات المسلمين ابتداءً بالخلافة والإمارة وانتهاءً بالقضاء والفتوى، وإخفاء هذا الرأي أكثر يتبعه بما دار من خلاف حول إمامة الفاسق وكيف أن الفاسق لا يخلع بالظلم وتعطيل الحدود على مذهب جمهور أهل السنة^{٣٥}.

وكان له رأي حسن حول مسألة عرض المرء نفسه لولاية عمل من أمور الدَّولة إذا علم أنه لا يصلح له غيره، إذ عده واجباً وجعل قوله تعالى ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، أصلاً لهذا الوجوب، لأن ذلك

٣٢ التحرير والتنوير، ٤٨/٨.

٣٣ ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران (بيروت: دار الجيل، د. ط، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م) الجزء الثاني من المجلد الثاني، ص ٤٨٧.

٣٤ التحرير والتنوير، ١٤٨/٤.

٣٥ المرجع نفسه، ٧٠٧/١.

للسلطات الحاكمة، وقلما وقف إلى جانب المعارضة إذا كانت المعارضة جدية تخرج عن دائرة الإصلاح التعليمي والتربوي، بل نلمس محاولة منه لتأصيل سكوته ووضع أرضية شرعية لصمته الثقيل، وذلك من خلال مقال كتبه حول حديث "من سئل عن علم فكتمه أُلجم بلجام من نار يوم القيامة" ٣٩، فسعى في شرحه جاهداً لإثبات أن استحقاق الوعيد يقع في حالات خاصة وأن: ٤٠

مَنْ مَنَعَ الْجُهَالَ عِلْمًا أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوَجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ

ومقاله هذا جاء في وقت حساس وحاسم إذ كانت الساحة التونسية تغلي جرّاء محاولات الفرنسة والتجنيس، وفي وقت أثر ابن عَاشُور السكوت عن التهم التي وجهت إليه في قضية التجنيس.

وفي تفسيره نرى تأثيراً واضحاً لاتجاهه السياسي - الموالي للسلطة - على منهجه في تحليل الآيات التي تتناول الظلم والظالمين والفساد في الأرض وغيرها مما يمكن استثماره لصالح الحركات الإسلامية ضدّ الحكومات الفاشية.

فالتحاذب بين تيارَي الأصالة والمعاصرة منعه من الإسهاب أو حتى من الخوض في تفصيل الآيات التي تنهى عن موالاة الكافرين والتي احتج بها مناهضو الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، فربط قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطاناً مبيناً" النساء: ١٤٤، بمرحلة تاريخية - وسيظهر مدى خطورة هذه التعليقات في مواضع أخرى يأتي بيانها - فقال: الظاهر أن المراد بالكافرين مشركو مكة وأهل الكتاب من أهل المدينة. ٤١

٣٩ صحيح ابن حبان، رقم الحديث: ٩٥، ٢٩٧/١. الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تح: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٠م) رقم الحديث: ٣٤٤، ١٨١/١. أبو نعيم الأصبهاني، المسند المستخرج علی صحيح الإمام مسلم، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٩٩٦م) رقم الحديث: ١٦، ٤٢/١.

٤٠ المجلة الزيتونية، مجلد ٢، ج ٢، ص ٦٤-٦٨.

٤١ التحرير والتنوير، ٢٤٣/٥.

والآية الحاسمة في مسألة حكم من لم يحكم بالشرعية الإسلامية ﴿يُرِيدُونَ أَن يُنَحِّلُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا لِيَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦١]، لم تستلفت نظر ابن عاشور السياسي بل وجد فيها مرتعاً خصباً للخلافات النحوية، فافعل "تعالوا" في قوله ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا﴾ هل هو اسم أم فعل أم حرف؟، وهل هو جامد أم مشتق؟ وهل تكسر لامه في نداء الأنتى أم هو لحن.....؟ فانشغل بهذا الفعل عن أفعال الحكام المتجبرين والسلطين العاشمين. ٤٢

ولكنه وفي معرض حديثه عن الدولة، أشار إلى قضية اجتماعية وسياسية مهمة انتشرت بين المسلمين، ووجدوا من يجب إليهم هذه القضية - المعتقد من قبل أطراف علمية شتى، ألا وهي قضية المهدي، بحيث أُجِّلَت هموم الأمة الإسلامية إلى حين مجيئه، وعُلِّقت قضايا كثيرة يعيشها المسلم ويعاني ويلاطمها، ومع أن المهدي تمثل بقوة في التاريخ الشيعي وكان نقطة الأمل المضئ التي يستلهم منها الشيعي المنكسر الصبر والشجاعة، إلا أنه ظهر في أدبيات أهل السنة بأمل مشوب بالحسرة - خاصة بعد قيام الدولة اليهودية في فلسطين - وأصبح المنقذ المنتظر والفتاح القادم المحرر للديار المقدسة، وليس هذا التطور سوى مؤشر على مدى الهزيمة العالم الإسلامي في وجه التحديات العالمية، ومدى عجز العلماء المسلمين في مواجهة الأفكار اليائسة.

فبعد أن تحدث عن انقسام الدولة اليهودية عقب وفاة سليمان عليه السلام، وعن الطريقة التي اتبعتها الفريق المناوئ لابن سليمان "رجعام" الوريث الشرعي من تلفيق التهم المختلفة لإسقاط القوة الأدبية عنه كونه ابن نبي، علق على وسيلتهم الرخيصة بإسناد السحر إلى سليمان بأنه ادعاء يشبهه إلى حد بعيد ما صنعه دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي^{٤٧}، وكما يفعلونه من بث أخبار الصالحين التي تؤذن بقرب زوال الدولة^{٤٨}، وهي ليست سوى وسيلة العاجز اللاهث خلف خيال مريض.

^{٤٧} رويت أحاديث المهدي بطرق مختلفة، انظر على سبيل المثال: صحيح ابن حبان، رقم الحديث: ٦٨٢٦، ٢٣٨/١٥. المستدرک علی الصحیحین، رقم الحديث: ٨٥٣٧، ٥٤٩/٤. محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي: سج: أحمد شاكر وآخرين (بيروت: دار التراث العربي، د. ط، د. ت) رقم الحديث: ٢٢٣٢، ٥٠٦/٤، وقال: هو حديث حسن. وذهب الشيخ الألباني إلى أن أحاديث المهدي من قبيل المتواتر المعنوي، والملاحظ أن علماء أصول الكلام لم يدرجوا المهدي في كتب العقائد بوصفه علماً من أعلام الساعة، مكتفين بذكر المسيح.

^{٤٨} التحرير والتنوير، ٦٢٨/١.